



HAL
open science

Daeyeol Kim

► **To cite this version:**

| Daeyeol Kim. 2018. <hal-04095515>

HAL Id: hal-04095515

<https://hal.science/hal-04095515v1>

Submitted on 16 May 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

자연과 생명에 대한 조선인들의 인식과 태도

김 대열
INALCO (Paris)

1 차년도 연구에서 필자는 동아시아와 한국의 자연관을 그 주요 개념들과 사유체계를 통해서 개괄적으로 살펴보았다. 이번 2 차년도 연구에서는 앞서 논의된 주제를 조선시대의 개별적 자료를 통해서 보다 구체적으로 살펴보고자 한다.

동아시아의 자연관의 특징은 크게 자연을 하나의 유기체로, 생명체로 보며, 인간과 자연을 연계시키고 나아가 그 둘을 하나의 통일체로 파악한다는 것, 그리고 그러한 자연이 인간의 모델이 되고 도덕성까지 지니고 있다는 것이었다.

심재룡 교수는 십여년전 한 논문에서, 우리 민족의 자연관의 특징 가운데 하나가 자연과의 일체감 그리고 자연회귀 경향임을 강조한 바 있다. 그 예의 하나로 우리 민족은 자연을 훼손하기를 꺼리고 자연의 있는 그대로의 아름다움을 즐길 줄 아는 심미안이 있음을 지적하였다. 예술을 실천하면서 동시에 자연을 존중하는 것은 자연과의 조화를 찾는 작업이다. 한국인의 심미관이 완벽성이나 합리성보다는 여백과 빈틈, 비정형을 허용하는 것은 자연에 익숙한 때문이고 자연의 형식을 실현하려하기 때문이라고 그는 설명했다.¹ 그의 글은 한국의 풍수 사상을 한국인의 자연 환경과 연관지어 설명하는 자리였다. 풍수 사상은 잘 알려져 있을 뿐더러 자연관을 설명해주는 좋은 예가 된다. 시간의 변화, 계절의 변화, 별자리의 변화에서 발견할 수 있는 것이 하늘의 질서이고 그것은 농경 생활에 대단히 중요한 것이어서 전통 사회에서 중심적인 사유와 탐구의 주제였다. 전통적 자연관에서는 이러한 하늘의 질서 안에 인간이 편입되어 있다고 인식하고 나아가 그 질서와 하나되기를 혹은 본받기를 추구했었다. 이러한 일체감은 땅의 질서에도 적용이 되며 바로 그것이 풍수사상이다. 땅을 인간의 몸과 유비관계로 파악한 것이 풍수사상의 출발점이라고 할 수 있다.²

¹ 심재룡 2002, 125.

² 심재룡 2002, 114.

이와같은 자연과의 동질감이나 일체감, 자연에 대한 존중과 같은 태도들을 밑바침하거나 표현했던 개념적 사고나 상징적 혹은 종교적 사유를 조선시대인에게서 찾아보는 것이 이 글의 목적이다.

이 글은 세 부분으로 나뉘어져 있다. 첫 부분은 도교, 의학 및 민속 전통에서의 기 개념을 살펴본다. 기 개념은 자연에 대한 인식을 밑받침하기도 하고 자연에 대한 특정한 인식을 담아 내기도 한다. 이러한 기 개념이 단독으로 그리고 보다 단순한 형식으로 자연과 관련되어 사용되는 것을 도교, 의학, 그리고 민속 전통에서 찾아 볼 수 있다. 둘째로 이러한 기 개념이 다른 개념과의 관계에서 보다 복잡하면서도 체계적으로 사용된 경우를 보도록 하겠다. 그것은 학자들이 우주의 근원과 구조 그리고 운동 형식을 논할 때 사용된 경우이다. 이 경우는 특히 자연에 대한 인식이 도덕에 대한 그것과 얽혀져 있다는 것이 특징이다. 그리고 셋째는 기 개념에 벗어나 자연이 구체적인 모습으로 신비화되는 경우, 특히 한반도의 자연이 그 대상이 되는 경우를 살펴 볼 것이다.

도교, 의학, 민속 전통에서의 기(氣)

우선 자연을 하나의 생명체로 여기고 존중하며 나아가 인간의 생명뿐만 아니라 도덕의 근원을 자연에서 찾으려는 인식과 태도 가운데 비교적 직관적, 경험적 혹은 종교적이라고 할 수 있는 경우들을 살펴보도록 하자. 이 가운데 중심이 되는 개념은 역시 기(氣)이다. 그리고 이 개념의 중심적 내용은 생명력으로서의 기이다. 이러한 인식과 태도는 수련 도교 전통에서 쉽게 찾아 볼 수 있다. 그리고 수련도교에서 전승되어 온 이론들은 전통 의학에서도 그 근본 이론으로 수용되었고 조선 후기 신 종교의 이론과 실천에도 영향을 남겼다.

조선시대 도교 전통 가운데 수련 도교 혹은 선파(仙派)의 근조(近祖)로 받아들여지는 인물이 김시습(金時習, 1435-1493)이다. 그 만큼 이 전통의 이론적 전개가 그로부터 비롯된다.³ 그에 따르면, 대기의 기로써 인간이 타고난 기를 보충하고 보존할 수 있고 인간의 기의 작용이 우주로 확산될 수 있다:

분수가 다르기 때문에 하늘은 위에 있고 땅은 아래에 있으며, 해는 낮에 빛나고 달은 밤에 빛나며, 산은 높고 물은 흐르며, 다른 동물은 가로로 놓였으나, 사람은 세로로 서는 것이며, 사람은 또한 만물에서 가장 신령한 것이다. 이미 가장 신령한 기를 타고 났으니, 항상 기를 가지고 잡아서 보존하고 반성하고 살피어, 밤과 아침의 기운으로

³ 양은용 1988.

하여금 갖히어 없어지는 데에 이르지 않게 하면
호연지기(浩然之氣)가 우주에 가득찬다.⁴

‘신령’하다는 것은 생명력, 인지능력, 사고능력이 있음을 암시하고 있다. 그런데 이러한 ‘신령’한 기는 타고난 것 이외에 밤과 아침의 기운으로 즉 외부 자연으로부터 얻어 보존할 수 있다는 것이다. 이것은 또한 자연에로 자신을 확장시키는 것이고 그 결과 자연과 하나가 되어 자신과 자연의 구분이 없는 상태 곧 호연지기의 상태가 그것이다. 이는 곧 하늘과 땅과 함께 하나가 되어 그와 같은 수명을 누리는 것을 암시하고 있다.

그렇듯 하늘과 땅의 기는 인간 생명의 원천이고, 천지의 호흡을 본받아 실천하여 인간 몸 속에 쌓으면 무한한 생명을 얻을 수 있다고 한다 :

천지의 원기를 도둑질한다고 하는 것, 그러한 방법으로 수련하여 오래 사는 것은, 능히 천지의 정기를 도둑질하는 것이다. 그 정기를 도둑질할 수 있는 것은 그 호흡이 있기 때문이다. 날숨은 뿌리에 이르고 들숨은 그 꼭지에 이른다. 이로써 그 기를 훔쳐서 이것을 단전으로 돌아오게 하는 것이다. (그렇게 해서) 사람의 호흡은 천지의 호흡과 같아진다.⁵

여기서는 인간의 몸을 우주화하는 과정의 일부를 보여주고 있다. 그 과정은 일상적인 단순 호흡과는 다르다. 우주의 구조와 닮은 인간 몸의 구조 속에서 우주의 호흡과 같은 기의 운동을 인간의 몸에 재현해야하는 것이다.

그러나 수명 연장을 위한 수련에 있어서, 김시습은 한 인간의 정서와 생명을 밀접히 연관시켜서 보고 있고 그래서 정신적 수련에 더 많은 가치를 부여한다.

내가 장생술을 보니, 대개 말을 삼가고, 음식을 절제하고, 탐욕을 덜고, 수면을 가볍게 하고, 기쁨과 노여움을 조절하는 것이었다. 대개 말이 도가 없으면 허물과 근심이 생기고, 음식이 때를 잃으면 병과 피로가 발생하고, 탐욕이 많으면 위험과 변란이 일어나고, 잠이 많으면 게으름이 생기고, 기쁨과 노여움이 절도를 잃으면 그 성명(性命)을 보전할 수 없으니, 이 다섯 가지가 절도를 잃으면

⁴ 梅月堂文集卷之十六, 雜著, 服氣第六 : 分殊, 故天在上而地在下. 日昱晝而月昱夜. 山則峙而水則流. 物則橫. 而人則豎. 而人又物之最靈者. 既賦最靈之氣. 常以此氣操存省察. 使夜朝之氣. 不至於枯亡. 浩然之氣. 充塞乎宇宙.

⁵ 梅月堂文集卷之十六, 雜著, 龍虎第七 : 盜天地之元氣云者, 其所以修煉而長生者, 能盜正氣也. 其所以能盜正氣者, 由其有呼吸也. 呼至於根, 吸至於蒂. 是以, 能盜其氣. 歸之於丹田也. 且人之呼吸, 猶天地之呼吸也.

진원(眞元)이 손상되어 장차 날로 사망으로 나아갈 것이다. 대개 사람의 수가 백살인 것은 예로부터의 이치이나, 다섯가지를 잃는 것을 조심하여 하늘의 수를 보전하면 비록 대질(大耋)까지는 못가더라도 넉넉히 수한다 할 수 있을 것이다. 그러므로 ‘어진 자는 수한다’하였고, 또 ‘그 마음을 다하면 성(性)을 알고, 그 성을 알면 천명(天命)을 안다’하였다. 만약 납과 수은을 단련하고 솔씨와 잣을 먹으며 하차(河車)를 돌리고 부적을 차고서 천지의 운행을 도적질하여 그것으로 구차히 살려고 하는 것이라면 내가 알 바 아니다.⁶

언행과 생활에 있어서의 절제와 조절의 가치는 충분히 인정하고, 복식이나 부적과 같은 방술에는 가치를 두지 않고 있다. 김시습이 지녔던 이러한 우주론과 양생론은 그 이후 근근히 이어지는 한국 수련도교전통에 그대로 반영되어 나타난다.⁷

도교의 우주론, 자연관 그리고 신체관은 그 일부가 전통 의학에 수용되어 그 기본 이론을 이루었다. 아래와 같이 동의보감(東醫寶鑑)에서도 도가의 양생론을 매우 중요시여긴다.

사시와 음양은 만물의 근본이다. 그렇기 때문에 성인은 봄과 여름에는 양기를 보양하고 가을과 겨울에는 음기를 보양하여 그 근본을 따른다. 그러므로 만물과 더불어 생장을 같이한다. 만일 그 근본을 거스르면 생명의 근원을 상해서 진기를 파괴한다. 그러므로 음양과 사시는 만물의 시종이자 사생의 근본인 것이다. 이것을 거스르면 재해가 생기고 이것에 순종하면 큰 병이 생기지 않으니 이것을 바로 양생하는 도를 얻었다고 이른다.⁸

인간 생명의 근원은 자연 만물의 운동 원리에 있다. 이를 따르는 것이 생명을 기르는 방법이고, 병은 그것에 따르지 않는 삶 때문에 생기는 것이다.

나아가, 동의보감의 저자인 허균(許筠, 1569-1618)은 태백진인이라는 도교적 인물을 인용하여 마음의 치료가 곧 몸의 치료의 근본임을 역설한다.

⁶ 梅月堂文集卷之十六, 雜著, 弭災第九神 : 余觀延壽之術, 大概慎言語, 節飲食, 省貪慾, 輕睡眠, 中喜怒也. 蓋言語無度則過患生. 飲食失時則瘵勞發. 貪慾多則危亂起. 睡眠重則怠惰興. 喜怒失中則不能保其性. 五者失節. 眞元耗損. 將日抵於死亡矣. 蓋人壽百歲. 自古之理. 操持五失. 善保天年. 雖不至於大耋. 可謂壽矣. 故曰, 仁者壽. 又曰, 盡其心則知其性矣. 知其性則知天矣. 至若鍊鉛汞. 餌松柏, 轉河車, 佩圖籙. 盜天地之運以偷生. 非吾所知也.

⁷ 양은용 1988. 양은용 1999 : 630-633.

⁸ 東醫寶鑑, 內經篇, 卷之一, ‘四氣調神’ : ‘夫四時陰陽者 萬物之根本也 所以聖人 春夏養陽 秋冬養陰 以從其根 故與萬物沈浮於生長之門 逆其根 則伐其本 壞其眞矣 故 陰陽四時者 萬物之終始也 死生之本也 逆之 則災害生 從之 則苛疾不起 是謂得道.’

병을 치료하려면 먼저 그 마음을 다스려야 한다. 마음을 바로 잡으면 수양하는 데에 도움이 된다. 환자로 하여금 마음 속에 있는 의심과 걱정 그리고 일체 헛된 잡념과 불평과 자기 욕심을 다 없애 버리고 지난 날의 죄과를 뉘우치게 해야 한다. 그리하여 몸과 마음을 편안하게 해서 자기의 생활 방식이 자연의 이치에 부합되게 한다. ... 그리하여 모든 것을 깨닫게 되고 모든 문제가 다 풀리게 되며 마음이 자연스럽게 깨끗해지고 병이 자연스럽게 낫게 된다. 이렇게 된다면 약을 먹기 전에 병은 벌써 다 낫게 된다. 이것은 진인이 수양하는 방법으로 마음을 다스려서 병을 치료하는 훌륭한 방법이다.⁹

‘자기의 생활방식이 자연의 이치에 부합되게 한다’는 것은 곧 자연이 인간 생활의 모델이 되어야 한다는 것이다. 그 이유는 자연의 운동 법칙 안에 생명의 근원이 있기 때문이다. 그렇기 때문에 자연을 본받는 생활과 마음가짐으로써 병을 예방하거나 치료할 수 있다고 보는 것이다.

학자인 김시습이나 의사인 허균과 같은 지식인 계층과는 다른, 보다 일반적이고 대중적인 사유 형식과 지향을 볼 수 있는 영역으로 눈을 돌려 보아도 유사한 개념들을 발견할 수 있다. 수련 도교의 기 개념은 조선 후기와 한말에 발생했던 여러 민족 종교의 교리 가운데에서도 수용되었다. 이 경우, 기는 사물의 근원인 동시에 보다 신비롭고 초월적인 어떤 것으로 여겨졌다.

동학 교주 최제우 (崔濟愚, 1824-1864)는 기를 ‘허령 창창하여 일에 간섭하지 아니함이 없고 일에 명령하지 아니함이 없는’ 것으로 묘사하는데,¹⁰ 이는 한울님이 내재해 있는 인간 [내유신령 內有神靈]에 대비되는 외부 세계 [외유기화 外有氣化]를 설명해주는 것이다. 이에 비해 동학의 2 대 교주 최시형 (崔時亨, 1827-1898)에 오면 인간 이외의 사물의 경우에도 신령한 한울님이 그 안에 내재하고 있으니 공경해야 한다는 사상으로 발전하면서 시천주(侍天主) 이념이 확대된다. 물물천(物物天), 즉 사물 하나하나가 하늘이니 경천(敬天), 경인(敬人)하듯이 경물(敬物)해야 하며, 어떤 생물이라도 아무 까닭없이 해치는 것은 한울로써 한울을 상하게 하는 것 [이천상천 以天傷天] 이니 살생을 피해야 한다고 주장한다.

⁹ 東醫寶鑑, 內經篇, 卷之一, ‘以道療病’: ‘太白真人曰 欲治其疾 先治其心 必正其心 乃資於道 使病者 盡去心中疑慮 思想 一切妄念 一切不平 一切人我悔悟 平生所爲過惡 便當放下身心 以我之天而合所事之天. ...慨然領悟 頓然解釋 則心地自然清淨 疾病自然安痊 能如是 則藥未到口 病已忘矣 此真人以道治心療病之大法也.’

¹⁰ 東經大全, ‘論學問’: 氣者虛靈蒼蒼 無事不涉 無事不命. 최준식 1995, 88.

만물이 시천주 아님이 없으니 능히 이 이치를 알면 살생은 금치 아니해도 자연히 금해지리라.¹¹

여기서는, 자연을 대표하는 하늘과 만물이 신격화되어 있고 본받아야될 모델을 넘어서 숭경의 대상이 되어 있다.

최시형은 나아가 천지 자연과 부모를 동일시 하여 자연에 대한 공경을 마치 부모를 공경하듯이 해야한다고 가르친다.

천지는 곧 부모요, 부모는 곧 천지니 천지부모는 일체니라. 부모의 포태(胞胎)가 곧 천지의 포태니, 지금 사람들은 다만 부모포태의 이치만 알고 천지포태의 이치와 기운을 알지 못하느니라.¹²

생명의 근원으로서의 자연을 부모에 비유함으로써 자연이 단순히 인격화되는 것을 넘어서고 있다. 부모는 인간 하나하나의 가장 가까운 존재일 뿐 아니라 유교 전통에서는 불교 전통에서는 존경의 대상으로 강조되는 존재이다. 이로써 자연에 대한 근본적이고도 지극한 친근성을 역설하고 있는 것이다.

그는 그 자신이 천지 자연과 한 몸이 되거나 천지 자연에 일어나는 일이 마치 자신의 부모에게 일어나는 것을 경험하는 데에까지 이른다. 그리하여 땅을 부모님의 몸으로 여기라고 권고한다.

가신 물이나 아무 물이나 땅에 부을 때에 멀리 뿌리지 말며, 가래침을 멀리 뱉지 말며, ... 물을 멀리 뿌리면 곧 천지부모님 얼굴에 뺨는 것이니 부디 그리 아시고 조심하옵소서.¹³

이는 거의 자연 숭배에 가깝다고 할 수 있겠다.

동학의 교주 최시형의 이러한 경물(敬物) 사상은 원불교 창시자 박중빈(朴重彬, 1891-1943)의 ‘처처불상’(處處佛像), 즉 ‘천지만물이 모두 부처’라는 생각에서 다시 발견된다. 원불교에서는 우주 진리를 일원(一圓)으로 상징하고 우주의 근원적인 힘을 은(恩)이라 일컫는다. 이는 다시 사은(四恩), 즉 천지은, 부모은, 동포은, 범물은 이라는 네가지 은혜로 나뉜다.

... 일원(一圓)의 내역을 말하자면 곧 사은(四恩)이요, 사은의 내역을 말하자면 곧 우주 만물로서 천지 만물 허공 법계가 다 부처 아님이 없나니, 우리는 어느 때 어느 곳이든지 항상 경외감을 놓지 말고

¹¹ 海月神師法說, 待人接物 : 萬物莫非待天主 能知此理則 殺生不禁而自禁矣. 최준식 1995, 89.

¹² 海月神師法說, 天地父母 : 天地即父母, 父母即天地, 天地父母一體也. 父母之胞胎 即天地之胞胎. 今人但知父母胞胎之理, 不知天地胞胎之理氣也. 최준식 1995, 89.

¹³ 海月神師法說, 內修道文. 최준식 1995, 91.

존엄한 부처님을 대하는 청정한 마음과 경건한 태도로 천만 사물에 응할 것이며, ...¹⁴

부처에 대한 경외감은 부처라는 존재가 진리의 현현이기 때문이다. 자연이 곧 이러한 부처라 하는 것 역시 자연에 대한 최상의 태도이다.

조선시대 학자들의 기개념

한편, 이러한 기개념이 보다 체계적으로 전개되고 표현된 경우를 조선시대의 대표적인 학자들이 남긴 글들 속에서 찾아보도록 하자. 이들에게 있어서의 기개념은 신비성이나 종교성이 비교적 약하게 나타난다. 이러한 측면은 기개념이 상대개념을 만남으로써 상대화되어지기 때문이라고 설명할 수 있다. 기는 자연의 생명력과 동력의 측면을 계속 표현하고 있지만 도덕과 사회 질서의 근원으로서의 자연을 표현하는 또다른 개념에 의해 그 절대성이 약화되는 것이다.

조선시대 지식인들에게 있어서 리(理)개념은 기개념과 함께 인간을 포함한 우주와 자연 그리고 사회를 보는 핵심어 가운데 하나이다. 조선시대 학자들의 자연관과 그 변화에 주요한 영향을 미치는 학문과 사상으로는 성리학과 서양과학을 들 수 있다. 도덕적 가치관이 깊이 간여된 우주의 원리와 질서로서의 리개념, 그리고 유기체적 관념을 지닌 기개념은 근대 서양과학의 영향에도 불구하고 조선후기까지 지속된다. 반면, 그 이외에 자연 현상을 설명하기 위해서 동원되었던 전통적 이론들, 즉 재이론, 상수학, 음양오행론 등은 비판을 받거나 폐기된다. 인간과 자연 세계의 질서를 아울러 설명하려 했던 사유 방식을 밀받침하고 있던 리개념은 그 전체론이 흔들리고 인간 사회와 자연 세계를 분리시키려는 사유 방식의 결과로 인해 결국 인간 세계로 축소된다. 그러면서 기개념은 자연과 우주를 설명하는 중심 개념의 자리를 되찾는 기회를 갖게 되는 것이다. 이런 흐름으로 볼 때, 조선 시대의 자연관은 크게 조선 전기와 조선 후기로 구분해서 볼 수 있다. 조선 전기까지의 자연관은 동아시아의 전통적인 우주관이 지배적이었다. 이 우주관에 따르면 우주는 하나의 통일된 유기체를 이루고 있고 자연 세계와 인간의 세계는 밀접한 상관관계 아래 있다. 한편, 조선 후기에는 자연 세계와 인간의 세계, 필연과 도덕의 세계를 분리해서 우주를 이해하는 경향이 나타난다. 이 글에서는 이러한 변화를 몇몇 주요 사상가들을 통해 소개하는 동시에 이러한 변화에도 불구하고 기개념에는 근본적인 변화가 없었음을 보여주게 될 것이다.

우주 만물을 있게 하고 생명의 근원이 되는 것을 기(氣)라는 개념으로 이해하고 인간의 생명 나아가 인지 활동까지도 이 개념으로 설명하는 전통이 중국 고대로부터 있어 왔다. 하늘과 땅, 그리고 땅 위에서 살고

¹⁴ 원불교 교전, 교의품 4 장. 최준식 1995, 98.

있는 사람들 사이에는 밀접한 상관관계가 있고 그래서 천상의 변화가 지상과 인간 사회의 변화를 예견한다고 생각했다. 예를 들어 천인감응설(天人感應說), 재이설(災異說) 등이 있다. 또한 하늘의 세계를 몇 개의 영역으로 나누고 그것을 땅 위의 세계에 대응시키기도 했다. 분야설(分野說)이 그 예 가운데 하나이다. 자연은 나의 생명의 원천인 부모와 같은 것이고, 삶의 터전이고, 죽어서 돌아가 하나로 될 나의 본체로 생각했다.¹⁵ 그러한 자연의 운동과 변화에는 일정한 원칙이 있다고 생각했고, 이러한 자연 현상의 생성과 변화를 태극, 음양, 오행이라는 모델로 설명했다. 나아가 자연의 변화는 맹목적인 운동이 아니라 최선의 가치를 지향하고 있으며 그 최선의 가치는 생명이라고 여겨졌다.¹⁶

이 우주론은 역동적이고 유기적인 세계를 상정한다. 이에 따르면 운동이 물질의 한 양상이라기 보다는 물질이 운동의 한 양상이다. 우주는 물질의 각 단위체들의 축적이나 기하학적 배열이라기 보다는 생명의 무궁한 변모이다. 한 생명의 탄생은 하나의 조직 원리에 따라 유동적인 생명력과 다양한 운동이 운집하는 사건이다. 여기에 유동적인 생명력을 통틀어 기(氣)라 하고 조직과 운동의 원리를 리(理)라고 한다. 이 두 실체는 구분은 되지만 분리되어 있지는 않다. 한편, 이 두 실체 가운데 무엇을 중요시 하는가에는 다양한 입장이 있다.

성리학에서는 천지와 인간 사이에 있는 원리와 氣의 본질적 동일성에 근거하여 자연의 세계와 인간의 세계를 통일적으로 파악하고, 그 자연의 질서가 인간에 의해 어그러질 수 있다고도 생각했다. 즉 인간의 도덕성의 실천 여부가 자연의 질서를 보존하기도 하고 깨뜨리기도 한다는 인식이다. 이것에 대해 주희는 « 대개 천지만물은 본래 나와 한 몸이어서 나의 마음이 바르면 천지의 마음도 바르고 나의 기가 순조로우면 천지의 기도 순조롭다 » (蓋天地萬物 本吾一體. 吾之心正, 則天地之心亦正矣. 吾之氣順, 則天地之氣亦順矣) 고 표현하였다. 모든 만물에 함유되어 있는 우주적 본질인 리(理)는 완벽하며 그래서 윤리적인 것으로 이해되었다. 그리고 이 리의 실현가능성은 그것을 함유하고 있는 존재의 기(氣)의 성격에 달려있고 그 차이에 따라 존재의 위계가 정해진다. 리(理)를 완벽하게 실천할 가능성을 지닌 인간은 그 위계의 정상에 있고 무생물도 수동적으로나마 리를 실현한다. 이와 같이 만물은 리를 매개로, 즉 도덕성을 매개로 거대한 유기적 통일체를 이룬다. 그 결과 자연의 재이 현상을 자연의 필연적인 과정의 하나로 인식하고 그 원인을 파악하려는 시도를 하지 않고, 그것을 인간의 도덕적 실천 영역으로 환원했던 것이다. 필연과 당위가 혼재되어 있는 것이다. 한편, 조선 후기에 이르러서는,

¹⁵ 윤사순 1999, 12 쪽.

¹⁶ 김형일 2001, 38 쪽.

자연의 영역과 인간의 영역을 분리하려는 경향이 나타나기 시작하고 이러한 도덕적 자연관은 19 세기에 와서야 벗어나게 된다.¹⁷

성리학이 광범위하게 자리 잡기 이전인 조선 초기에는 학자들 사이에도 유불도 전통이 혼재해있는 모습을 볼 수 있다.¹⁸ 앞서 수련 도교와 관련해서 보았던 김시습으로 돌아가보자. 그는 조선 초기의 대표적 학자 가운데 한 사람이고 유불도 전통을 두루 섭렵했던 것으로 알려져 있다. 그가 남긴 글들을 통해서 그가 불교와 도교에 대해서 폭넓은 탐구를 했고 깊이 있는 이해에 도달했음을 알 수 있다. 그런데, 그는 이 두 전통의 대해서 비판적이기도 했는데 특히 도교와 불교의 인격적인 천(天)을 부정했다 :

도교와 불교에서 하늘을 말하면서 인물(人物)과 궁실(宮室)과 원림(園林)과 복식(服食)의 제도가 있다고 하는 것은 다만 사람을 혹하게 하는 놀라운 말일 따름이다.¹⁹

김시습은 당시에 여전히 통용되고 있던 성신(星辰)에 대한 점성술적인 이해 방식에 반대하면서 유교경전에 대한 성리학적 해석에 입각하여 이법적(理法的)인 이해를 추구하였고 현상세계의 생성, 변화의 전과정을 일기(一氣)의 운동으로 설명했다.²⁰

무릇 하늘이란 높은 곳이나, 높아서 위가 없고 맑아서 끝이 없으며, 기(氣)가 있어 둥글게 회전하며, 굳건하게 운행하여 쉬지 아니하는 것이다. 해와 달과 별들이 광명(光明)으로써 매여 있으나 깃발처럼 께맨 것이 아니고, 바람과 비와 서리와 이슬은 기화(氣化)로 인하여 떨어지는 것이지, 일부러 그렇게 하는 것은 아니다. 지극히 맑고 지극히 단단하여 다시 끝이 없으며, 지극히 굳세고 지극히 튼튼하여 다시 썩어 없어, 대지(大地)와 산천(山川)은 우뚝하게 회전하는 가운데 떠 있고, 초목(草木)과 인물(人物)은 삐죽삐죽 나타나 생명(性命) 속에서 움직이는 것이니, 대체 이것을 하늘의 형상이라 이르는 것이다.²¹

우주 만물의 생성, 변화, 운동에는 본래적 특성과 원칙이 있어서 그에 근거하여 진행될 뿐, 어떤 의도나 불측 상황의 개입이 있을 수 없다는 것이다.

¹⁷ 김용현 2004, 146-149.

¹⁸ 구만옥 1998, 65-67.

¹⁹ 梅月堂文集卷之十六, 雜著, 天形第一 : 向所謂二家之談天. 人物宮室. 園林服食之制. 特惑人之駭語耳.

²⁰ 구만옥 1998, 68-85.

²¹ 梅月堂文集卷之十六, 雜著, 天形第一 : 夫天者, 顯也. 高而無上, 淡而無際, 有氣圓轉, 健行不息. 日月星辰, 以光明繫焉. 而非綴旒也. 風雨霜露, 以氣化墜焉, 而非有爲也. 極清極剛, 無復有涯. 極強極健, 無復有息. 大地山川, 兀然浮於旋轉之中, 草木人物, 闐然動於性命之內. 夫是之謂天形.

16세기 조선에서는 성리학이 문화적 헤게모니를 장악하고 그 이론적 이해가 심화되면서 조선인들의 독자적인 견해가 개진되기 시작하는 때이다. 서경덕, 이황, 이이는 그러한 경향을 대표하면서도 세계에 대한 서로 다른 이해와 표현 방식을 보여주고 있다.

서경덕(徐敬德, 1489-1546)은 기(氣)의 원초적 상태인 태허(太虛)로써 우주와 자연의 근원을 설명했다. 그에 따르면 존재의 질서로서의 리(理)는 기(氣)의 운동을 통해서 드러난다. 그 질서는 자발적이지만 기를 전제하고 있고 그 안에 내재해있다. 따라서 리는 기에 비해 이차적 존재이다. 따라서 인간의 윤리도 자연 법칙에 포함시킨 것으로 이해할 수 있다. 도덕의 근거가 자연에 있는 것이다. 기가 그렇듯이 자연은 원초적 조화와 질서를 그 근저에 품고 있다.

태허의 맑고 형체가 없는 것, 그것을 일컬어 선천이라고 한다. 그 크기는 밖이 없을만큼 크며, 그 앞섬은 시작이 없어 그 유래를 궁구할 수 없다. 그 맑게 비고 고요하고 정밀한 것이 기의 근원이다. 널리 퍼져있어 밖의 멀고 가까움이 없으며, 꼭 차있어 비거나 빠진 데를 모두 채우니 한 가닥의 터럭도 용납될 공간이 없다. 그러나 그것을 떠보야 텅비어 있고, 그것을 잡아봐도 아무 것도 없다. 그러나 도리어 그것은 채워져 있어서 아무것도 없다고 말할 수 없다. 이 경지에 이르면 들리는 소리가 없으며 말을 냄새도 없으니, 여러 성인들도 이에 관해서 말하지 않았다. 주돈이와 장재도 끄집어내었지만 말하지 못하였으며, 소옹 또한 한 글자도 말하지 못했다. 성현들의 말들을 주워 모아 거슬러 올라가서 그 근원을 찾아보면 역경에서 말한 고요하여 움직이지 않는 것, 중용에서 말한 정성된 자는 스스로 이룬다는 것이 그것이다. 그 맑은 본체를 말로 표현하여 일기(一氣)라 하고, 그 혼연한 둘레를 표현하여 태일(太一)이라 한다. 주돈이도 이에 대하여는 어찌할 수 없어서 다만 무극이면서도 태극이라고 표현하였다.²²

그처럼 열리고 닫힐 수 있고, 움직이고 고요할 수 있으며, 낱고 극복할 수 있는 까닭이 되는 근원을 따져 그것에 이름을 붙여 태극이라고 하였다. 기의 밖에는 리가 없는데, 리는 기의 주재자인 것이다. 이른바 주재자라는 것은 밖으로부터 오는 것이 아니며, 주재자가 그 기의 용사를 지시하여 그 소이연의 바른 것을 잃지 않게 하기 때문에 그것을 주재자라고 말하는 것이다. 리는 기보다 앞서지

²² 花潭集, 卷2 雜著, 原理氣: 太虛湛然無形。號之曰先天。其大無外。其先無始。其來不可究。其湛然虛靜。氣之原也。彌漫無外之遠。逼塞充實。無有空闕。無一毫可容間也。然挹之則虛。執之則無。然而却實。不得謂之無也。到此田地。無聲可耳。無臭可接。千聖不下語。周張引不發。邵翁不得下一字處也。據聖賢之語。泝而原之。易所謂寂然不動。庸所謂誠者自成。語其湛然之體。曰一氣。語其混然之周。曰太一。濂溪於此不奈何。只消下語曰無極而太極。

않는다. 기는 시작이 없기 때문이다. 리도 본래 시작이 없다. [그렇다고 해서] 만약 리가 기보다 앞선다고 말하면 기에 시작이 있는 것이 된다.²³

근원적 본체로서의 기는 그 운동 원리로서의 리와 짝이 되어 논해지고 있다. 그런데 여기서 이 두 개념간의 관계는 또 다른 두 개념, 즉 ‘본래 그러한 것’이라는 의미의 ‘자연’과 ‘마땅히 그래야만 하는 것’이라는 의미의 ‘당연’이라는 두 개념의 관계에서 생기는 긴장 속으로 휘말려들게 된다.

과연 서경덕의 사고 속에 자연과 도덕 사이에는 어떠한 갈등도 없는 것일까? 서경덕에게 있어서, 인간의 행위가 모두 자발적인 의지에서 나온 것이라면, 즉 기의 작용이라면 그 자체로서 가치를 지닌다고 할 수 있을까? 그러나 서경덕은 정(情)에 의해 기의 ‘옳바름’이 상실될 수 있다고 한다.

천지의 정(正)을 온전히 타고난 것이 사람이다. 그 정(正)이란 무엇인가? 의(義)와 인(仁)이다. 인의(仁義)의 근원이 지극히 선하고 지극히 참되어 물이 잔잔한 것과 같고 거울에 티끌이 없는 것과 같다. 그러나 정(情)이 작용하면 혹은 그 정(正)을 잃어버릴 수 있다.²⁴

그렇다면 이 정(情)을 기(氣)의 자연적 발현 선상에서 어떻게 해석할지가 과제이다. 정(情)이 기의 자연적 발현의 결과라고 한다면, 기의 자연적 발현이 기의 본성을 잃게 하는 것이 되므로 논리적 모순에 빠지게 된다. 그것이 기의 자연적 발현이 아니라고 한다면 이 정(情)을 기의 자연적 발현과 다른 무엇으로서의 설명이 필요하다. 이렇게 볼 때 이는 서경덕 사상의 한계라고 지적할 수 있다.

한편, 원초적인 성(性)을 발견하기 위해서는 정적(靜寂) 속으로, 자연의 요구를 파악하는 생태적 깨달음 속으로 침잠할 것을 그는 권한다.

옛날의 성현은 ‘다다름’ [至]에 대하여 일찌기 뜻을 두었다. 요임금은 일년 사철과 윤달의 숫자를 이야기하셨고, 공자는 하늘과 땅의 마음을 논하셨으며, 정자(程子)와 소옹(邵雍)도 모두 이에 관한 논설이 있다. 후세의 학자들도 반드시 지일(至日)에 대하여 큰 힘을 기울이어 공부를 하여야 얻는 바가 넓을 것이니, 한 가지 물건의 이치를 연구하거나 한 가지 지식을 얻는 것에 비길 일이 아니다.

²³ 花潭集, 卷2 雜著, 理氣說: 原其所以能闔關。能動靜。能生克者而名之曰太極。氣外無理。理者氣之宰也。所謂宰。非自外來而宰之。指其氣之用事。能不失所以然之正者而謂之宰。理不先於氣, 氣無始, 理固無始, 若曰理先於氣 則是氣有始也。

²⁴ 花潭集, 卷2 雜著, 朴頤正字詞: 天地之正。稟全者人。其正伊何。曰義與仁。仁義之源。至善至真。如水未波。如鏡未塵。情一用事。或失其正。

만약 한 가지 사물에 대하여 충분한 연구를 이룩한다면 역시 지극한 이치를 발견할 수 있게 될 것이다. 그러나 지일을 살펴보면 관련되는 범위가 넓고 크다. ‘지일’이란 곧 하늘과 땅이 회전을 시작하고, 음과 양이 처음으로 변화하는 날인 것이다. 그러므로 ‘복(復)은 하늘과 땅의 마음을 나타낸다’고 말했던 것이다.

옛날 선비들은 모두 고요함[靜]으로써 하늘과 땅의 마음을 나타냈으나, 정자만이 홀로 ‘움직임’ [動]의 발단이 곧 하늘과 땅의 마음이라고 하였고, 소옹은 움직임과 고요함의 중간으로서 이것을 설명하였다. 정자와 소옹의 설이 다르기는 하지만, 출발에 있어서는 다른 견해가 아니고 모두 한 가지의 움직임과 고요함 및 음과 양에 관한 것으로서 말하였으니, 소옹은 ‘태극’의 본체를 가리키고, 정자는 ‘태극’의 작용을 이야기한 것 같다.

근본으로 돌아가고 고요함으로 회복되는 것은 곧(坤)의 때이고, 양의 기가 발동하는 곳은 ‘복’(復)의 기틀이다. 있고 없음의 극치도 여기에 견줄 수 있으며, 선천, 후천의 설도 따라서 알 수 있게 될 것이다. 역경에서 말한 ‘고요히 움직이지 않으며, 감응이 있으며 마침내 통달하게 된다’는 것도 이것을 말한 것이다. 중용에서 말한 ‘정성됨은 스스로 이룩되고, 도(道)는 스스로 이끌어 나간다’는 것도 이것을 말한 것이다. 맹자가 말한 ‘반드시 옳은 일이 있으면 바로 복(福)만을 기대하지 말며, 마음으로 그것을 잊지 말되 그것을 급급히 불어나게 하려 하지 말라’는 것도 역시 여기에서 그 뜻을 체득하게 된다.

막 하늘과 땅이 싸늘하게 맑고, 술 대신 쓰던 물[玄酒]의 맛이 답답하고, 큰 소리도 별로 나지 않던 태고적, 자욱히 텅 비고 고요하며, 아무 일도 하는 게 없는 것 같았을 때, 한 ‘양’(陽)의 되돌아감이 갑자기 뛰어올라 스스로 자기도 용납치 못하게 되는 오묘함에서 하늘과 땅의 마음을 볼 수 있게 될 것이다.²⁵

위의 글들은 모두 만물의 시작의 때를 이야기 하고 있다. 그런데 이 시작은 또한 모든 것이 되돌아 가는 곳이기도 하다. 처음으로 돌아가

²⁵ 花潭集, 卷 2 雜著, 復其見天地之心說: 古之聖賢於至, 皆嘗致意. 堯陳蓍閏之數, 孔論天地之心. 程邵亦皆有說. 後之學者, 須大段著力於至日, 上做工夫, 所得甚廣. 非如格一物致一知之比也. 若於一物上, 十分格得破則亦見得至理. 顧於至日, 則所該廣大耳. 至日乃天地始回旋. 陰陽初變化之日也. 故曰復, 其見天地之心乎. 先儒皆以靜見天地之心. 程子獨謂動之端乃天地之心. 邵子則以動靜之間言之. 程邵立言有異. 初無二見. 皆就一動靜兼陰陽之上而語之. 似邵指太極之體. 程謂太極之用也. 反本復靜, 坤之時也. 陽氣發動, 復之機也. 有無之極, 於此擬之, 而先後天之說, 從可知也. 易所謂寂然不動, 感而遂通者謂此也. 庸所謂誠自成, 道自道者謂此也. 孟子所謂必有事焉而勿正. 心勿忘. 勿助長. 亦於此而體之. 方天地淨洒洒, 玄酒之味淡, 大音之聲希, 漠然虛靜, 若無所事. 一陽之復, 倏爾而躍, 其不自容己之妙, 是可見天地之心也.

그 원초적 고요에서부터 움직임은 다시 시작하는 것이 자연의 본성적 운동임을 깨닫고 잊지않을 것을 주장하는 것이다.

반면 이와 같은 시각으로는 인간이 자신의 도덕적 허약성을 의식하지 못하고 무책임한 허무주의에 빠지는 위험이 있을 수 있다고 본 이황(李滉, 1502-1571)은 이귀기천(理貴氣賤)을 주장했다. 그에 따르면 자연의 변화는 도덕적 방향성을 지니고 있고 그 방향성이란 기(氣)의 치우침을 극복하고 리(理)를 실현하려는 것이다.²⁶

리는 기의 장수가 되고 기는 리의 병사가 되어 마침내 하늘과 땅의 일을 이루어낸다.²⁷

대개 리와 기에 부합하고 성과 정을 다스리는 것은 심이다. 그리하여 느낌이 일어 움직일 때, 그 오성이 제대로 발현하는 것이다. [이 때] 리가 드러나고 기가 순응하면 선이고, 기가 덮어서 리가 가리워지면 악이 되고 만다.²⁸

기(氣)는 자기 자신을 보존하려는 이기적 충동에 지배되어 자기 자신을 넘어설 수 없고, 인간의 사회적 차원을 인식하지 못하고 그래서 도덕을 실현할 수 없을 뿐만 아니라 인간에게 주어진 본연의 성(性)의 실현에 방해가 되는 것으로 그는 보았다. 우주의 본체로서의 기는 여기서 통제의 대상으로 전락되고 있음을 볼 수 있다.

반면 리(理)는 단순히 형이상학적 실체가 아니라 초월적 힘이며 인간은 이 초월성을 확보함으로써 인간성을 실현할 수 있다. 이황에게 있어서 우주와의 진정한 합일은 인간이 이기적 자신을 극복하고 보편적 윤리를 회복하는 것이었다. 이러한 우주적 조화를 실현하기 위한 도덕적 지상 명령으로서의 리(理) 개념은 종교적 성격을 띠는 천(天) 혹은 상제(上帝)라는 관념 속에 투영되어 나타난다.

한편, 이이 李珥(1537-1584)는 리기지묘(理氣之妙), 즉 리와 기의 선후, 지배 혹은 종속 관계에 대해서 불기지론을 폈지만 동시에 이들은 불가분리함을 역설했다:

리와 기의 신비로움은 보기도 어렵고 말하기도 어렵다. 무릇 리의 근원은 하나일 뿐이고 기의 근원도 하나일 뿐이다. 기가 흐르면 들쭉날쭉하여 가지런하지 않고 리가 흐를 때도 들쭉날쭉하여 가지런하지 않다. 리는 기를 떠날 수 없고, 기도 리를 떠날 수 없다.

²⁶ 엄연석 2002, 88.

²⁷ 退溪全書, 天命圖說: 理爲氣之帥 氣之理之卒 以遂天地之功.

²⁸ 退溪全書, 권 25-20, 答鄭子中綱目: 蓋合理氣統性情者, 心也. 雖是五性而其發也, 理顯而氣順則善, 氣撻而理隱則惡也.

무릇 이와 같으니 리와 기는 하나다. 어디에서 차이가 있음을 보겠는가? ²⁹

그에게, 우주는 시작도 끝도 없는 발생과 해체가 영원히 반복되는 과정이다. 따라서 리도 기도 서로를 선행할 수 없다. 이 둘은 존재론적으로 다른 두 범주이지만 공존하며 분리될 수 없다.

이에게 있어서도 인간은 자연 세계와 동일한 근원을 지니고 있다. 개인의 기질지성(氣質之性)이 그의 구체적인 특성을 결정짓고 이 기질지성을 통해서 개인의 삶의 본질과 의미가 드러난다. 그리고 그의 삶의 의미는 본연지성(本然之性)을 향해 방향지워져 있다. 즉, 자연을 따르는 것이 이상적 인간의 모델이다: « 내가 듣기로는 성인의 도는 법천일 뿐이다 ». ³⁰ 그리하여 기질지성을 교정하고 개선함으로써 그 개인의 본성은 우주적 원형과 일체를 이루게 되는 것이다. 따라서 이에게 있어서 본연지성은 기질지성의 순수한 형태이다. 즉, 인간의 신체와 정신 바깥에 독립적으로 존재하는 이상(理想)이나 가치는 존재하지 않는 것이다.

성리학에서는 자연을 기계적 물체가 아니라 생명체로 이해하고 있으며, 아울러 그것의 心的인 요소까지 인정한다. ³¹ 인간은 근본적으로 우주, 자연과 같으면서도 만물 가운데 특별히 뛰어난 존재, 규모가 작은 '작은 우주'에 해당한다. 이러한 맥락에서 이이는 '인간이 곧 천지의 마음'이라고 한다.

사람은 천지의 마음이다. 사람의 마음이 바르면 천지의 마음도 바르게 되고, 사람의 기가 순하면, 천지의 기도 순해진다. 그러니, 리(理)의 상(常)이 되고 변(變)이 되는 것을 어떻게 천도(天道)에만 맡길 것인가? ³²

인간의 마음에 따라 우주의 운동 원칙이 지켜질 수도 어그러짐이 있을 수도 있다는 말이다. 그는 이렇게 인간과 자연의 관계를 서로 영향을 주고 받을 수 있는 관계로 보았다. 이러한 상호 영향 관계, 자연과 인간의 유기적 관계를 천인교여(天人交與)라 한다. ³³

²⁹ 栗谷全書, 卷之十, 書二, 答成浩原: 理氣之妙, 難見亦難說. 夫理之源, 一而已矣. 氣之源, 亦一而已矣. 氣流行而參差不齊. 理亦流行而參差不齊. 氣不離理, 理不離氣. 夫如是則理氣一也. 何處見其有異耶.

³⁰ 윤사순 1999, 7 쪽.

³¹ 김형일 2001, 37-41.

³² 栗谷全書, 卷 14, 雜著, 天道策, : 人者天地之心也, 人之心正則天地之心亦正, 人之氣順則天地之氣亦順矣.

³³ 윤사순 1999, 12 쪽. 장희익 1990, 587 쪽.

장현광 (張顯光, 1554-1637)은 성리학적 합리주의가 이전 시기에 비해 진보된 모습을 보이면서 동시에 당시의 서양의 자연관이 아직 알려지기 이전의 지적 지평을 보존하고 있다. 그도 리와 기를 통해서 우주의 형이상학적 위계 질서를 설명한다. 그에 따르면 리는 형이상적 실체로서 절대성을 지니는 반면, 기는 현상세계를 이루는 상대적인 것이다. 리는 «천지 만물의 근저(根底)와 기강(紀綱)이 되고 음양 만변(萬變)의 종통(宗統)과 추뉴(樞紐)가 되면서 천지 만물이나 음양 만변과 함께 지나가지 않는 것»³⁴이면서 ‘크고 작음, 높고 낮음, 처음과 끝, 많고 적음, 허하고 실함 등의 상대적인 개념으로 생각 할 수 없는 것’이다. 반면, 기는 상대성을 갖고 현상 세계를 이루고 있다고 한다:

그 리는 하나의 태극이지만, 기는 같을 수가 없는 것이 있다. 그러므로 사건은 크고 작고 자세하고 대략적이어서 한결 같지 않음이 있고 사물은 크고 작고 귀하고 천하여 다름이 있다. ... 리에서 나와서 기가 되고 기에서 이루어져 사건과 사물이 되니, 이것이 하늘과 땅과 인간과 사물이 있고 고금의 변화가 되는 까닭인 것이다.³⁵

우주 만물은 기로 이루어져 있고 기의 운동이 만물의 변화를 이끌지만 그 근저에 보다 보편적이고 궁극적인 리가 있다. 장형관에게도 생명력과 동력으로서 자연보다는 질서와 원칙으로서의 자연에 초점이 맞추어져 있다. 그리고 생명력과 동력으로서의 자연은 질서와 원칙의 통제 아래 놓여져 있다.

나아가 기(氣)는 다시 (보다 순수한) 기(氣)와 (덜 순수한) 질(質)로 구분된다³⁶ :

하늘은 기(氣)를 형체(形體)로 삼고 땅은 질(質)을 형체로 삼는다. 사람은 하늘과 땅 가운데에 생명을 받는데, 하늘에서 기를 받고 땅에서 질을 얻어 기와 질을 합하여 형체로 삼는다. 머리와 얼굴과 등과 배와 오장(五臟)과 육부(六腑)와 손과 발은 곧 질이며, 귀와 눈으로 듣고 보는 것을 맡으며, 코와 입으로 숨이 나가고 들어오고 통하고 받아들이며, 손과 발로 운동하고 멈추며, 피와 맥이 위아래로

³⁴ 旅軒先生續集, 권 6, 平說: 然而此理也, 根柢焉紀綱焉, 而不與天地萬物而俱往焉, 宗統焉樞紐焉, 而不與陰陽萬變而俱過焉.

³⁵ 旅軒先生文集, 권 6, 事物論: 惟其理則一太極也, 而既爲氣焉, 則有不得以齊者. 故事不能無大小精粗之不一, 物不能無巨細貴賤之不同.... 出於理而爲氣, 成於氣而爲事物, 此其所以有天地人物爲古今變化者也. 정진욱 2013, 313-314.

³⁶ 정진욱 2013, 319.

두루 흐르며 오장과 육부로 정(精), 신(神)과 혼(魂), 백(魄)을 간직하는 것이 바로 기이다.³⁷

이러한 기의 구분은 바로 기가 리의 질서와 통제 아래 있음을 의미한다. 그리고 그러한 구분을 통해서 하늘과 땅 뿐만 아니라 인간의 몸을 구성하는 요소들도 일정한 위계적 질서를 이루고 있는 것으로 이해되고 있다. 장현광도 천지와 인간의 상응관계를 음양오행의 모델을 적용하여 설명한다 :

피는 물에 응(應)하고 살은 흙에 응하고 뼈는 금성(金石)에 응하고 모발은 초목에 응하고, 이목구비는 얼굴에 붙어 있으니 하늘의 상(象)에 응하고, 등 부분의 많은 뼈는 서북방의 많은 산에 응하고 배 부분의 많은 물은 동남방의 많은 물에 응한다. 장부(臟腑)가 안에 갖추어지고 손발이 밖에 뻗은 것은 강유오행(剛柔五行)의 질이 천지에 갖추어진 것과 더불어 서로 응하지 않음이 없다.³⁸

인간의 몸을 자연을 닮은 자연의 축소판으로 인식하는 것이 여기서도 다시 확인할 수 있다.

또한 인간의 도덕적 판단과 행위를 자연의 이치와 연계시키고 있으며 그 역할을 담당하고 있는 신체의 일부가 신(神)이라 불리우는 마음이라고 한다 :

이른바 방촌(方寸)에 머물러 있다는 신(神)이 사장(四臟)의 영(靈)을 통괄하고 육부의 기관을 관장하며 오상(五常)의 덕을 갖추고 칠정(七情)의 작용을 내며 이목구비의 기능과 사지백해(四肢百骸)의 법칙을 다스려서 천지의 도(道)에 참여하고 만물의 이치에 응하여 인극(人極)을 세우고 한 몸을 주재한다. 그러므로 마음이라고 한다.³⁹

도덕적 원리의 실현을 인간 본성의 이상으로 보고 그 실현의 주체를 최상의 기의 형태에 부여하고 있다. 이는 성리학적 자연관의 전형적 예 가운데 하나라고 할 수 있다.

³⁷ 旅軒先生續集, 권 4, 人身說 : 蓋天以氣爲體, 地以質爲體, 人則受生於天地之中, 稟氣於天, 得質於地, 合氣質而爲體, 則頭面背腹臟腑手足, 卽其質也, 耳目之司視司聽, 鼻口之出入吐納, 手足之運動作止, 血脈之上下周流, 臟腑之精神魂魄, 卽其氣也. 정진욱 2013, 317.

³⁸ 旅軒先生續集, 권 4, 人身說 : 血則應於水也, 肉則應於土也, 骨則應於金石也, 毛髮應於草木也, 耳目口鼻之麗於頭面, 應天象也, 背部之多骨, 應西北之多山也, 腹部之多水, 應東南之多水也. 臟腑之具於內, 手足之肢於外者, 無不與剛柔五行之質之具於天地者相應也. 정진욱 2013, 320.

³⁹ 旅軒先生文集, 권 6, 學部名目會通旨訣 : 惟其所謂神之宅乎方寸者, 統四臟之靈, 管六腑之機, 具五常之德, 出七情之用, 齊耳目口鼻之司, 準四肢百骸之則, 乃有以參天地之道, 應萬物之理, 立此人極, 主乎一身. 故曰心.

양명학자로 알려진 정제두 (鄭齊斗, 1649-1735)도 기와 리를 생명 및 도덕과 밀접히 연관시키고 있다. 리와 기의 개념과 관련해서, 그는 ‘생리’(生理)나 ‘생기’(生氣)라는 용어를 사용하는데 생리란 생명체가 존속하는 합당한 방식을 가리킨다⁴⁰ :

한덩어리의 생기가 으뜸이 되고 한 점의 영명함이 정미한데, 그 하나의 생리라는 것이 방촌(方寸)에다 집을 짓고 중극(中極)에서 뭉친 것이다.⁴¹

그리고 이러한 생리 즉 자연생태계의 생성과 변화의 원리가 바로 인간의 존재론적 본성이 된다.

그 본체에는 진실로 순수하여 본래 지닌 깊숙함이 있으며 각각 원칙이 된 바가 없는 것이 없다. 이것이 바로 내 몸을 낳아 준 생명의 뿌리인 것이며 이른바 본성이다.⁴²

여기 생명력과 본성을 밀접히 연관시키는 점, 낳는 일, 낳게 하는 힘으로서의 본성에 주목한다는 점에서 위에서 본 성리학자들과 다른 점을 볼 수 있다.

그리고 인간 본성으로서의 생명의 원칙은 선하다고 한다 :

다만 그 생리만을 말하면, ‘타고난 것을 일러 본성이라고 한다’는 뜻이고, 이른바 ‘하늘과 땅의 크나큰 덕은 생명이라고 말한다’는 뜻이다. 오직 그 본래 지닌 깊숙함만을 말하므로 ‘본성이 선하다’고 말하며, 이른바 ‘천명을 일러 본성이라고 한다’는 것이다. 도를 말하는 것은 실제로 한 가지이다.⁴³

즉, 도와 도덕적 가치는 자연과 생명의 심오함 안에서 찾아야 한다는 것에 대한 여러 표현이 있음을 말하고 있는 것이다.

17세기 이후 지구구형설과 같은 서구의 자연관이 유입되면서 그 이전의 상관적 우주론에 전반적인 수정이 가해지기 시작한다.⁴⁴ 학자들 가운데에는 중국 중심의 분야설(分野說)을 비롯해서 재이설 등을 비판하고 나아가 자연의 세계와 인간의 도덕을 연계했던 사고에서 탈피하는 경향을 보이는 이들이 몇몇 나온다.

⁴⁰ 김연재 2012, 173.

⁴¹ 霞谷集, 卷八, 存言上, 一點生理說: 一團生氣之元. 一點靈昭之精, 其一箇生理者, 宅竅於方寸, 團圓於中極.

⁴² 霞谷集, 卷八, 存言上, 一點生理說: 其爲體也, 實有粹然本有之衷, 莫不各有所則. 此卽爲其生身命根, 所謂性也.

⁴³ 霞谷集, 卷八, 存言上, 一點生理說: 只以其生理則曰, 生之謂性, 所謂天地之大德曰生. 惟以其本有之衷, 故曰性善. 所謂天命之謂性. 謂道者, 其實一也.

⁴⁴ 김용현 2004.

이익 李瀾 (1681-1763)은 성리학적 합리주의의 또다른 깊이와 함께 서양 문명을 접한 후 개방되고 확대된 지평을 보여준다. 예를 들어, 그는 지구구형설을 받아들여 땅을 둥근 탄환에 비유했다. 그에 따르면 자연은 인간과 관계없이 내재적인 법칙에 따라 운행한다. 그래서 특정한 별자리와 지구 상의 특정한 지역을 자의적으로 대응시키는 종래의 분야설을 비합리적인 것으로 보았다.⁴⁵ 재이 현상과 인간의 생활 영역이 부합되지 않음을 근거로 재이론도 비판했다. 예를 들어 정치가 잘못되었는데 재이가 없다든가, 조화롭게 살고 있는데 이변이 생긴다든가하는 것이다. 그리고 재이설이 생겨난 원인을 인간 인식의 한계로 돌렸다. 점술과 풍수지리도 마찬가지로 그의 비판의 대상이었다.⁴⁶

홍대용 洪大容 (1731-1783)은 당시의 서양 학문의 영향을 가장 많이 받아들인 학자 가운데 하나이다. 그 역시 지구구형설을 인정하고, 일월식이 지구 태양 달의 위치에 따라 법칙적으로 발생하는 것이지 세상의 치란(治亂)과는 관련 없는 것으로 보았다. 오행론, 재이론, 분야설, 풍수지리설, 동기감응설(同氣感應說) 등과 같은 전통적인 자연관을 비판했으며 상수학으로부터도 탈피했다.⁴⁷ 그러나 그는 자연에 대한 객관적 인식을 강조하면서도 동시에 자연을 도덕적인 관점에서 이해했다.

그보다 좀더 후대인 정약용(丁若鏞, 1762-1836)은 우주 만물의 동일성을 부정하고 자연 세계와 인간 사회를 분리해서 보았다.⁴⁸ 그에 따르면 만물은 결코 하나의 원리를 부여받은 것이 아니라 종(種)에 따라 서로 다른 성(性)을 부여받았다. 그에게 본연의 성이란 종마다 타고난 본성을 지칭할 뿐, 기에 의해 왜곡되기 이전의 추상적인 성(性)이 아니다 :

본연의 성은 원래 각각 다르다. 인간은 선을 즐기고 악을 부끄러워하고, 인격을 연마하여 도에 나아가는 그것이 그의 본연이다. 개는 밤을 지켜 도적을 보면 짖고, 오물을 먹고 짐승을 쫓는 것이 그의 본연이다. ...⁴⁹

⁴⁵ 星湖先生僮說, 天地門, 分野: 意者其始天災人事占候太信某星有災某事符應故 因以名之故耶. 김용현 2004, 143

⁴⁶ 김용현 2004, 147

⁴⁷ 김문용 2000. 김용현 2004, 148.

⁴⁸ 김용현 2004, 150.

⁴⁹ 與猶堂全書, 孟子要義, 告子, 告子曰生之謂性犬牛人之性章: 然臣獨以爲本然之性, 原各不同. 人則樂善恥惡, 修身向道, 其本然也. 犬則守夜吠盜, 食穢蹤禽, 其本然也. 김용현 2004, 150.

이는, 도덕 원리이자 또한 우주 생성과 운동 원리로서의 보편적 리와 그것이 개별 존재에 순수하게 부여된 성과의 연관관계가 무너지고 있음을 보여준다.

정약용은 아울러 도덕적 실천이라는 기준으로 인간과 자연을 분리하였다. 인간은 도덕적 자각 능력, 즉 영명(靈明)의 마음을 부여받아서 인의예지를 실천할 수 있으나 인간 이외의 존재를 그렇지 못하다는 것이다. 그에 의하면 인의예지는 인간의 실천을 통해서만 구현되는 것일 뿐 그 어떤 존재에 내재해 있는 선형적인 원리가 아니다. 그리고 인간과는 달리 자연은 비도덕적 세계이다. 다산의 사상 속에서 인간 사회와 관련된 모든 기호와 상징은 인간의 영역에 속하는 것이지 자연의 영역이 아니다. 신 아래 자연과 인간이 대치하듯이, 자연은 자연의 원리대로 움직이고 인간은 인간의 윤리에 따라 살 뿐이다.

정통 역학에서는 우주와 인간이 도(道)나 리(理)라는 거대하고 원만한 통일성 안에서 융해되어 논의될 수 있었다. 서구과학 전래 이후 조선의 역학자들 사이에서는 서구과학과 주역을 접목하려는 많은 시도들이 있었다. 그러나 주역 해석의 기반이 되었던 성리학적 상수학은 서구의 자연과학을 수용할 수 없는 근본적이 차이점이 있었다. 서구의 자연과학에서는 자연과 인간이 완전히 분리되어 있고 자연의 변화는 인간 세계로부터의 영향을 받지 않는 것이기 때문이다. 그런데 다산의 사상 체계에서는 원시 유학의 상제가 복권되면서 그 최고 존재 아래 우주와 인간이 구분되는 천인분리의 구도가 형성된다. 이러한 이분법적 구도는 이미 이황이 윤리적 리(理)와 비윤리적 기(氣)를 구분하고 리(理)를 초월적 힘으로 상정했던 것의 또다른 표현이라고 볼 수 있다. 그리하여 다산의 구도 속에서 인문학의 모든 기호와 상징은 인간의 영역에 속하는 것이지 자연의 영역이 아니다. 신 아래 자연과 인간이 대적하듯이, 자연은 자연의 원리대로 움직이고 인간은 인간의 윤리에 따라 살 뿐이다. 또한 다산에게 역은 인류가 발견한 인간만의 기호와 상징의 체계로 이해된다. 역리가 상징철학으로 기능할 수는 있지만 과학적 계산과 같은 용도로는 결코 쓰일 수 없다고 그는 보는 것이다. 이처럼 수리학이나 역법, 천문학 등의 자연학을 역에서 분리해내면서 다산은 패효사를 인문학적 성격을 띤 사례모음으로 독해하고 있다.⁵⁰

개항기를 거쳐 19 세기 말에 서구 문물이 문화 교육 사회 제도권에 도입되어, 한국인의 생활과 사고방식에 근본적이고 실질적인 변화를 가져오게 되는데, 그 직전 단계에 자리하고 있는 학자가 최한기(崔漢綺, 1803-1879)이다. 그는 서구의 자연 과학 기술에 조예가 깊었다. 그 새로운 지식을 전통적인 세계관과 언어로 재구성하고자 했던 그의 자연 인식은 전통적 사고와 현대적 사고의 접점으로 볼 수 있다.

⁵⁰ 황병기 2004, 70, 84.

그에 따르면 자연은 인간의 의식 바깥에 존재하면서 인간과 무관하게 운동 변화하는 객관 존재이다.⁵¹ 자연이란 하늘의 영역이므로 사람의 힘으로 변화시킬 수 있는 것이 아니다. 천도는 사람의 일 때문에 변경되지 않는다. 천도와 인도는 구분이 되어야 하며 분별없이 인도를 천도라고 하는 것은 오류이다:

자연이란 천지가 유행하는 이치이다. 당연이란 인심이 미루어 헤아리는 이치이다. 배우는 데에 있어서 자연은 표준이 되는 것이고 당연은 노력하고 닦는 것이다. 자연은 하늘에 속하고 인력으로써 늘리고 줄이고 할 수 있는 것이 아니다. 당연은 사람에 속하고 그것으로써 공부할 수 있는 것이다.⁵²

천도와 인도는 분별되지 않을 수가 없다. (자연의) 유행과 (인심의) 추측은 저절로 분별되어지는 바가 있다. 만일 분별이 없다고 하고 인도를 천도로 여기고, 추측을 유행으로 여기면, 착오에 많은 단서가 있게 된다.⁵³

하늘은 만물을 낳는 데 뜻을 두지 않으며 만물은 스스로의 힘을 빌어 생겨날 뿐이다. 땅은 만물을 기르는 데 마음을 두지 않으며 만물은 스스로의 힘을 빌어 자라날 뿐이다.⁵⁴

이렇듯 최한기에 오면 ‘자연’과 ‘당연’은 분리되어 인식되고 우주의 보편적 원리로서의 성리학적 리 개념에도 근본적인 변화가 있게 된다.

그에 따르면, 도덕적 원리로서가 아니라 자연의 법칙으로서의 리(理)는 기(氣)의 규칙성을 지칭하는 것으로 이해되고 있다.

기는 천지에 가득 차서 끊임없이 순환하지만, 모이고 흩어지는 것이 일정한 때가 있으니, 그 조리(條理)를 리(理)라고 한다. 기가 가는 곳에 리도 곧 따라 간다. 그 전체를 들어 기가 하나라고 말하면 리 역시 하나이고, 그 분수(分殊)를 들어 기가 만 개라고 한다면 리 역시 만 개이다.⁵⁵

⁵¹ 김용현 2004, 151.

⁵² 推測錄, 卷二, 推氣測理, 自然當然: 自然者. 天地流行之理也. 當然者. 人心推測之理也. 學者, 以自然爲標準. 以當然爲功夫. 自然者, 屬乎天, 非人力之所能增減. 當然者, 屬乎人, 可將此而做功夫也.

⁵³ 推測錄, 卷二, 推氣測理, 天人有分: 天道人道, 不可無分別. 若無分別, 以人道爲天道, 以推測爲流行, 則錯誤多端.

⁵⁴ 推測錄, 卷二, 推氣測理, 人物賴氣而生: 天無意於生物, 物自賴而生焉, 地無意於成物, 物自賴而成焉.

⁵⁵ 推測錄, 卷二, 推氣測理, 大象一氣: 氣者, 充塞天地. 循環無虧. 聚散有時. 而其條理謂之理也. 氣之所敷. 理即隨有. 舉其全體而謂之氣一. 則理亦是一也. 舉其分殊而謂之氣萬. 則理亦是萬也. 박홍식 1995, 1161 쪽.

이렇게 氣를 측정가능한 실체로 본다는 점에서 그의 기 개념은 그 이전의 개념과 구별된다.

그는 전통적 우주론으로부터 천, 지, 인이라는 기의 삼재 개념을 취하지만 거기서 유교적 함의를 제거해버린다. 즉 천은 물리적 우주로, 지는 천체로서의 지구로, 인은 생물학적 몸으로 환원시킨다. 그는 하늘과 땅과 인간의 몸을 구성 요소로서 연결시키고 있는 그의 우주론에서 양과학의 천체 설명에서 얻은 지식을 적용시킴으로써 전통 의학보다 자세하고 확대된 시각의 의학 사상을 펼치게 된다.⁵⁶

대기운화에는 한열건습이 있고 지구운화에도 한열건습이 있으며 인신운화에도 한열건습이 갖추어져 있어 대, 중, 소의 한열 건습을 이룬다. 이들은 빠르고 느림에 따라 끝없이 순환한다. 한(寒) 가운데 열, 건, 습이 있으며, 건 가운데는 한, 열, 습이, 습 가운데는 한, 열, 건이 아울러 있는데 어찌 하나의 한열건습만으로 사람이 병들고 아니고를 논하고 제반 한열건습을 고려하지 않아서야 되겠는가? 병의 완급을 아는 데 있어서는 몸의 한열건습이 가장 중요하고, 지구의 한열건습은 그 다음이며 대기의 한열건습은 대강의 범위만을 정해준다. ... 증세를 보고 치료를 하는 모든 행위마다 삼재의 신기운화를 마땅히 덧붙여야 한다. 삼가 이 이치를 행하는 자는 속된 의사가 보지 못하는 것을 볼 수 있고 옛날 이론의 잘못된 점들을 밝힐 수 있다.⁵⁷

그러나 그렇다고 해서 그가 기를 단순한 질료로 보는 것은 아니다. 그는 기의 운동과 변화로써 천체의 운행 뿐만 아니라 마음의 (지각) 작용까지도 설명하고 있다 :

기(氣)는 동일한 것이나 그 경우에 따라 지적하는 명칭은 각각 다르다. 그 전체를 가리켜 천(天)이라 하고, 그 주재(主宰)를 가리켜 제(帝)라 하고, 그 유행(流行)을 가리켜 도(道)라 하고, 사람과 만물에 부여되는 것을 가리켜 명(命)이라 하고, 사람과 만물이 품수한 것을 가리켜 성(性)이라 하고, 몸의 주체가 되는 것을 가리켜 심(心)이라 한다. 또 그 움직임에 따라 지적하는 각각의 명칭이 있으니, 그 기(氣)가 펴지는 것을 가리켜 신(神)이라 하고, 굽히는 것을 가리켜 귀(鬼)라 한다. 창달하면 양(陽)이라 하고 움츠리면 음(陰)이라 한다. 가면 동(動)이라 하고 오면 정(靜)이라 한다.⁵⁸

⁵⁶ 여인석 1999, 160.

⁵⁷ 여인석 1999, 159 쪽에서 재인용.

⁵⁸ 推測錄, 권 2 推氣測理, 一氣異稱: 氣卽一也. 指其所而名各殊焉. 指其全體謂之天. 指其主宰謂之帝. 指其流行謂之道. 指其賦於人物謂之命. 指其人物稟受謂之性. 指其主於身謂之心. 又指其動而各有稱焉. 伸爲神, 屈爲鬼. 暢爲陽, 斂爲陰. 往爲動, 來爲靜. 박홍식 1995, 1160 쪽.

모든 만물과 그 생성과 운동, 변화는 기의 다양한 존재 양식일뿐이다. 도덕성이 배제된 리(理)를 대신해서 이제 기가 자연을 관찰하고 사유하는 중심 개념의 자리를 회복한 것이다.

그에게 있어서 기는 질료적 속성을 지니지만 단순히 수동적 질료로서 존재하는 것이 아니라 그 자체에 운동 동력과 원리를 내재적으로 가지고 있는 능동적인 질료로서 존재하는 것이다⁵⁹ :

기는 천지의 용사(用事)하는 바탕이요, 신(神)은 기(氣)의 덕(德)이다. 대기(大器) [즉, 우주]에 함유되어 있는 것을 천지의 신기(神氣)라 부르고, 사람의 신체에 저장되어 있는 것을 형체(形體)의 신기(神氣)라고 한다.⁶⁰

(氣는) 한 덩어리의 활물(活物)이므로 스스로 순수하고 담백하고 밝은 바탕을 가지고 있다. 그 전체의 무한한 공용(功用)의 덕(德)을 총괄하여 신(神)이라 한다.⁶¹

즉, 신(神)이란 지극한 효율성이고 신기(神氣)란 그러한 특성을 지닌 기의 운동이다. 또한 기는 활물이고 이러한 운동은 자발성에 근거하고 있다.

그가 시계와 같은 기계 장치에 우주를 비유하여 설명하는 서양의 기계론적 우주론에 만족할 수 없었던 것은 바로 활물(活物)의 근원인 신기(神氣)의 자발적 운화(運化)라는 관념 때문이다. 또한 인간 및 인간의 질병을 해부학적으로 이해하는 것 이외에 신기의 운화라는 관점에서 이해하고 있다.⁶² 나아가 신기의 운화가 지각의 작용을 주관한다고까지 보고 있다.

그는 19세기 서양의 과학적 업적에 많은 영향을 받으면서도 서양의 자연관이 바탕하고 있던 기계론적 혹은 해부학적 인간 이해에 만족할 수 없었던 듯하다. 그 때문에 그는 전통적인 기 개념을 통해 자연을 활물론(活物論)적 보는 시각을 버리지 않았던 것으로 볼 수 있다.

한반도 자연에 대한 신화적 상상과 담론

자연에 대한 보다 광범위하고 복합적인 사유를 보기 위해 다시 도교 전통으로 돌아와보자. 이 전통에서는 자연에 대한 보다 종교적 태도

⁵⁹ 여인석 1999, 157.

⁶⁰ 神氣通, 권 1, 體通, 通有得失: 氣者. 天地用事之質也. 神者, 氣之德也. 大器所涵. 謂之天地之神氣. 人身所貯. 謂之形體之神氣.

⁶¹ 神氣通, 권 1, 體通, 氣之功用: 大凡一團活物. 自有純澹澄澈之質. 縱有聲色臭味之隨變. 其本性則不變. 舉其全體. 無限功用之德. 總括之曰神. 박홍식 1995, 1165.

⁶² 김용현, 1998, 137-142.

속에서, 보다 복합적인 표현 방식을 보여주는 상상력을 만날 수 있다. 생명과 자연에 대한 존중과 더불어 자연에 대한 동경, 나아가 자연의 신비화가 바로 그것이다. 나아가 이러한 자연에 대한 신비화가 한반도를 그 배경으로 설정하는 것이 한국의 전통적 태도 가운데 하나라고 할 수 있다.

특히 조선인이 그들의 삶의 터전인 한반도에 유토피아적 공간을 상상하는 것이 그것이다. 이와 같은 한반도 자연에 대한 신화적 담론은 앞서 언급한 수련 도교 전승의 한 양상이며 또한 조선후기에 출현하는 정감록(鄭鑑錄)의 삼한산림비기(三韓山林秘記)와 같은 예언서와 연결되고 동학과 같은 신흥종교의 후천개벽 신앙으로 이어지는 것으로 보여진다.⁶³ 속세와 분리되어 있고 속인들에게는 불가시적인 세계이면서 천상세계와 연결되어 있는 공간, 즉 동천복지(洞天福地)는 늘 자연 한가운데 깊은 곳 어딘가에 상정된다. 그곳에 거주하는 존재들은 육체적으로나 정신적으로 특별한 차원에 있는 신선과 같은 신적 존재들이고 이들의 세계는 평범한 인간들 가운데에서는 선택된 자들만 접근이 가능하거나 눈에 보여진다.

즉, 순수함, 신비로움, 원초성, 초월성과 같은 특성들의 결정체인 이 존재들의 세계가 속세와 차원을 달리하면서도 바로 지상의 자연 안에 감추어져 있다는 것이다. 이러한 상상은 사실 종교적 현상에서만 볼 수 있는 것이 아니다. 문학 작품 뿐만 아니라, 돌이나 작은 나무와 같은 자연의 일부 혹은 그것을 묘사한 그림이나 조각품을 생활공간 가까이에 두고 감상하므로써 이러한 순수 세계 혹은 초월적 세계로의 상상 여행을 도모하는 문화적 행위는 조선시대 유가 선비들에게서도 자주 볼 수 있다.

신선이라는 존재 형식과 한반도와의 관계는 이미 삼국사기와 삼국유사에서 읽혀진다.⁶⁴ 또한 선경구심(仙境求尋)의 설화는 고려 중엽 이인로의 파한집에 보이는 청학동 이야기에서 처음 확인된다.⁶⁵ 이후 한동안 보이지 않다가, 조선 중기 선조조를 전후한 시기에 와서 다시 등장해서 매우 다양한 양상으로 형상화된다. 동국명산동천주해기(東國名山洞天註解記)의 서문과 발문이 실려있는⁶⁶ 와유록(臥遊錄)에도 이와 관련된 기록들이 꽤 여럿 보이고, 이후 여러 문헌 설화에도 이러한 동천복지 설화는 지속적으로 나타난다.

본문이 전해지지는 않지만 허균의 작품으로 여겨지는 동국명산동천주해기는 천인(天人)의 전언을 통해서 한반도의 명산승지가

⁶³ 정민 2000, 70 쪽.

⁶⁴ 김성환 2004, 62 쪽.

⁶⁵ 정민 2000, 64 쪽.

⁶⁶ 臥遊錄, 卷十.

으뜸가는 복지라거나, 그 어딘가에 별세계가 있음을 주장하거나 알리기 위해서 쓰여졌다. 그 내용을 보면, 옥황상제의 명에 따라 한 진인이 동국 명산도천을 분류했고, 이곳을 총괄하는 장인이 천상의 문자로 지은 동국명산총천기를 어느 승려가 인간의 문자로 옮겨 놓고, 이를 어느 거사가 18년간 팔도를 답사하여 주해를 달아놓은 책이라는 이야기이다. 천상의 비기(秘記)가 여러 경로를 거쳐 인간에 그 모습을 드러내게 된 것인데 그 장소가 바로 동국, 즉 한반도인 것이다. 정민 교수가 소개했던 그 서문을 여기서 다시 인용한다:

우리 조선은 치우친 땅이라 예로부터 변방으로 보아왔던 까닭에, 우리나라 사람 또한 스스로 그 비루함을 고수하여 오랑캐라 낮추보며 그 지경 안에 신산영경(神山靈境)으로 진인(真人)과 선관(仙官)이 다스리는 바가 있음을 알지 못하였다. 그러나 도첩(圖牒)이 전하지 않으니 탄식함을 이길 수 있으랴! 내가 젊은 시절에 산에 노닐을 좋아하였으나, 가난하여 멀리 갈 수 없었다. 단지 본도(本道)의 큰 산과 깊은 피를 두루 다녀, 사람의 발길이 능히 이르지 못 할 곳도 거의 다 다녀보았으니, 조도(鳥道)나 꿩길은 다리를 놓고 구덩이를 파서라도 가보고야 말았다.

병진년(1496, 연산군 2) 여름, 봉천대에 올랐는데 반야봉이란 산이 있어 가장 높았다. 덩쿨을 더위잡고 절벽에 기대어 천신만고 끝에 가까스로 그 꼭대기에 올랐더니, 문득 큰 절이 있는데 아름다운 빛깔이 휘황하게 비치었다. 문을 들어서자 승려의 무리가 모여들며 사람이 온 것을 괴이하게 여기었다.

붉은 옷을 입은 천인(天人)이 전각 위에 앉아 있다가 불러 말하였다.

“네가 인연이 있어 이곳에 이르렀으니 의아해 하지 말라. 너는 전신이 임정(琳庭)을 주관하던 자로서 죄를 지어 귀양 내려와 이곳에 있는 것이다. 나는 바로 동국총리명산동천진관(東國總理名山洞天眞官)이니, 이곳은 해동에 으뜸가는 복지니라. 지난번 상제께서 동왕공(東王公)의 시자 나홍우(羅弘祐) 진인에게 명하사, 와서 삼한의 땅을 살피게 하여, 삼대주(三大洲), 오대신옥(五大神嶽), 구전동천(九輔洞天), 사십삼부(四十三府), 이십칠도(二十七島), 삼십오동(三十五洞), 일백사십일산(一百四十一山), 구십구천(九十九川)으로 구분하고, 각각 선관(仙官)을 나누어 그 임무를 맡기니, 나는 곧 가한장인(可韓丈人)으로 동원제육보관(東垣第六輔官)이니라. 상제의 명을 받들어 동국의 일을 총괄하여 다스리고 있나니, 선덕(宣德) 신해(1431, 세종 13)년부터 이 곳에 머물고 있노라. 파갈왕보살(婆竭王菩薩)이 이 산을 맡아 절을 크게 열고 내게 맡기어 다스려주기를 청하므로, 선당(禪堂) 한 곳을 빌려 진인이 조회하는 곳으로 삼고 있다. 동인이 신선진인의 자취를 알지 못하므로 내가 위하여 책으로 기록하여 엮어 세상에 전하고자 한다. 이제 지의현감노사(智顛玄鑑老師)가 묘향산 광제사(廣濟寺)에 있는데, 능히 나의 글자를 읽을 줄 아니 네가 이를 전할 수 있으리라.”

소매에서 책 한 권을 꺼내 주는데, 글자의 획이 범자(梵字)도 아니요 전서(篆書)도 아니었다. 또 말하였다.

“네가 능히 찾아가 지의대사에게서 이 책을 받을 수 있게 되면, 팔도를 두루 다녀 주해를 하도록 하라. 이 또한 하늘에서 내리는 뜻이니 어길진대 견책함이 있으리라.”

내가 삼가 받들어 땅에 엎디어 예를 올리고 머리를 들어보니, 그 절은 간데 없고, 단지 황량하고 자욱한 잡초 우거진 땅일 뿐이었다.

구슬피 내려와 묘향산에 이르러 광제사를 찾아가니 승려가 십 여 명인데 이른바 지의대사란 사람은 없었다. 인하여 이곳에 머물면서 그를 찾기 위해 백일이 지나도록 단 하루도 게을리 하지 않았다. 부엌 가운데 늙은 스님이 있어 남루하여 불을 끼고 땅바닥에 앉아 덜덜 떨면서 말도 하지 못하였다. 마음으로 불쌍히 여겨 따뜻한 국물을 주니, 스님이 다 마시더니 말하였다.

“가한장인의 지지(地誌)는 어디에 있느냐?”

내가 급히 내려가 절을 올리고 책을 가져다가 바쳤다. 스님이 이를 가지고 가면서 말하였다.

“그대는 내년 바로 오늘에 고야산(姑射山) 관음사(觀音寺)로 나를 찾아 올 수 있겠는가?”

말을 마치고는 나는 듯이 떠나가는데, 쫓았으나 능히 따라갈 수가 없었다.

내가 약속대로 가보니 그 스님은 없었고, 하루 종일 기다렸지만 오지 않았다. 문득 전각의 동쪽 벽 위를 올라다 보니 누린 보자기 하나가 걸려 있으므로 가져다 살펴보매 바로 그 지지를 번역한 것을 글로 쓴 것이었다. 급히 소매 속에 넣고서 밤중에 절로 가서 그 산옥동부(山嶽洞府)의 이름 붙인 것을 두루 읽어보았으나, 모두 속명과는 같지 않은데다, 주관하는 자의 벼슬과 이름도 또한 전에 들어본 것이 아닌지라 마음으로 몹시 기이하게 여기었다.

마침내 평안도로부터 강원도 아래 충청, 경상, 전라 세 도를 거쳐 다시 황해도에 이르고, 압록강에서 마쳤다. 지지에 의거하여 그 땅이 있는지 없는지를 찾아보느라 험한 곳을 건너고 물결을 무릅써 아무리 깊은 곳도 가보지 않은 곳이 없었으니, 무릇 18년이 지나고서야 그 경계를 다 섭렵할 수가 있었다.

한가한 날에 광제사 동쪽 방에 나아가 주머니를 열고서 자세히 살펴보니, 지지 아래에 속명을 주달아 놓은 것이 이미 가득하였다. 그래서 바로 책으로 엮어, 나누어 네 권으로 만들고 이름하여 동국명산동천주해기(東國名山洞天註解記)라 하고는, 약사여래(藥師如來) 대좌(臺座) 밑에

간직해 두었으니, 안목 있는 인사가 이를 취하여 만대의 뒤에 믿게 함을 기다려 영옥신산(靈嶽神山)으로 하여금 기이한 자취를 드러내게 하려 함이었다. 혹 임금이 높여 존중하여 제사지내고 봉선(封禪)함이 있다면 동국 백성이 복을 받는 때일 것이다. 정덕(正德) 을해(乙亥) (1515, 중종 10) 10월 초 1일.⁶⁷

중국인들이 중국의 명산들을 우주의 축으로 삼고 그 명산들을 하늘과의 소통 공간으로 여기고 그곳에 신선들이 사는 것으로 상상하며 그곳에 도관을 짓고 신선이 되기 위해 수련해왔던 것은 잘 알려져 있다. 동국명산동천주해기와 같은 글은 중국과 대등한 입장에서 우리나라에도 그와 같은 동천복지가 각처에 있어 진인선관이 통치하고 있는 복된 터전임을 상상했던 것이라 볼 수 있을 것이다. 와유록에 실려 있는 작자 미상의 유금강산서라는 산수유기에는 거의 100 종이 넘는 도교와 불교 관계전적들이 인용되고 있다. 이러한 기록의 존재는 동국명산동천주해기 이전부터 복지동천을 추구하는 의식이 지속적으로 있어왔음을 예측가능하게 해준다. 동국명산동천주해기는 바로 이러한 의식이 집대성되어 나타난 결과물이라 볼 수 있다. 또한 이 시기 명산승지에 진인선관이 통치하는 별세계가 있어 인간의 길흉화복을

⁶⁷ 臥遊錄 (한국정신문화연구원, 한국학자료총서 11, 1997) 295쪽 : 吾朝鮮僻壤也, 自古視以荒裔, 故我人亦自守其陋, 千萬年來, 邈班夷貊, 不知封內, 有神山靈境, 眞人仙官所治者. 圖牒不傳, 可勝嘆哉! 僕少日喜遊山, 以貧不得遠行, 只踏本道大山深嶽, 人足不能到處, 殆遍焉. 鳥道斷蹊, 杠塹以達. 丙辰夏, 登奉天臺, 山有般若峰, 最高. 攀蘿附壁, 萬苦千辛, 方陟其巔, 忽有大刹, 金碧照輝. 入門則僧徒坌集, 怪其人來. 有紅衣天人坐殿上, 招問曰: “爾有緣到此, 不訝也. 爾前身是琳庭主者, 謫降在此. 吾乃東國總理名山洞天真官, 此爲海東第一福地也. 頃者, 上帝命東王公侍者羅弘祐眞人, 來相三韓之地, 分爲三大洲, 五大神嶽, 九輔洞天, 四十三府, 二十七島, 三十五洞, 一百四十一山, 九十九川, 各以仙官分領其任. 而吾即可韓丈人東垣第六輔官, 承帝命, 總治東國之事. 自宣德辛亥住此. 婆竭王菩薩主此山, 大修祇林, 請我寄治, 故借禪堂一區, 爲朝眞所. 東人不識仙眞之迹, 吾纂爲誌書, 欲傳于世. 今有智顓玄鑑老師, 在妙香山廣濟寺, 能辨我字, 爾可傳之也.” 自袖出一卷以付, 則字畫非梵非篆. 且曰: “爾能參方, 可受此書於顓師, 遍遊八道. 爲註解也, 亦天授, 負則有譴.” 余奉持作禮於地, 舉頭則失其刹, 只荒烟蔓草之地. 惆悵而下, 到香山, 尋廣濟寺, 則僧徒十餘, 無所謂顓者. 因留物色, 過十朔, 不懈一日. 廚中有老僧, 襤褸擁火地坐, 凜慄不語. 意憐之, 遺以煖湯. 僧飲訖, 曰: “可韓丈人地誌, 安在?” 余遽下拜, 取書以獻, 僧携之以去, 曰: “君可於明年今日, 訪我於姑射山觀音寺也?” 言訖其去如飛, 追不能及. 余依約而至, 則無其僧, 終日待之, 不來. 忽仰見殿東壁上, 掛一黃袱, 取視之, 乃譯其誌, 而以文書之. 亟納袖中, 夜就方丈, 讀遍其山嶽洞府立名安號, 皆與俗名不同. 而主者官爵姓名, 亦非前聞, 心甚異之. 遂自永安道, 達江原下三道, 還至黃海道, 終于鴨江. 据誌書而探其地之有無, 躡險冒波, 無幽不到. 凡歷十八寒暑, 乃得盡涉其境. 暇日就廣濟東房, 發橐詳考, 則俗名之註于誌下, 已滿. 即登于册, 分爲四卷, 名曰東國名山洞天註解記, 藏于藥師座下, 以俟知音之士取, 而篤信萬代之下, 俾靈嶽神山, 得現異迹. 倘有世主崇敬祠封, 則東民受暇之秋也. 正德乙亥十月初一日.

주관한다는 신앙이 민간에 널리 퍼져있었음도 어렵지않게 추측할 수 있다.

앞서, 중국 중심의 전통적인 우주론 가운데 분야설이란 것이 있고 이러한 이론이 서양의 세계지도와 천문학의 영향 아래 상대화되거나 폐기 처분되는 되는 것을 언급한 바 있다. 정민 교수가 같은 논문에서 소개한 남사고(南師古)의 동국분야기(東國分野記)란 책 역시 한국인이 자신의 삶의 터전인 한반도를 우주화시키려는 욕구가 반영된 것이라 볼 수 있다.⁶⁸

허균과 동시대인이었던 것으로 추정되는 조여적과 그보다 한 세기정도 후대인 홍만종의 저술에서는, 고대 건국 신화의 환인이 한반도 신선의 시조로 인식되고 있다.⁶⁹ 그리고 다시 그보다 약간 더 후대에 쓰여진 것으로 알려져 있는 규원사화(揆園史話)의 조판기(肇判記)의 창조신화는 건국신화이기도 한데, 여기에는 유기체적 자연관, 천인합일 사상, 선택된 지상 공간으로서의 한반도, 민족 시조신으로서 원초적 자연신이라는 답론이 모두 어우러져 구성되어있다 :

이 때 한 분의 큰 주신이 손을 마주잡고 곰곰이 생각하며 말하였다. «지금처럼 우주의 큰 덩어리가 어둡게 닫힌 지 이미 오래되었다. 혼돈한 원기가 이를 감싸고 그 가운데 머물러 쌓여 바야흐로 생명을 낳고 기르려고 하니, 만약 때가 되었는데도 우주를 열어 나누지 않는다면, 어떻게 무한한 공덕을 이룰 수 있겠는가?» 이에 환웅천왕을 불러 명을 받아 우주를 가르고 나누는 작업을 행하도록 하였다.

천왕이 명을 받들고 물러나와 여러 신들을 독려하여 각자神通력을 크게 발휘할 것을 명하니, 단지 바람과 먹구름이 어둡게 드리운 채 검푸른 빛이 깊어지며 번갯불이 번쩍여 휘감아 달리는 것만 보이고, 천둥이 치고 벼락이 떨어져 부딪치는 소리만 요란하게 들렸다. 선녀는 낮빛을 잃고, 귀신들을 달아나 숨어 버렸다. 이로부터 한 덩어리의 우주가 비로소 갈라지기 시작하여...

한 분의 큰 주신이 다시 여러 신들을 모아 놓고 말하였다. «이제 우주의 자연스러운 운수와 기회를 타고, 이미 번거롭게 너희들이 힘을 내어 하늘과 땅을 가르고 나누며 만물이 생겨나게 하였으니, 그 공덕이 공고하고도 무한하다. 그러나 하늘과 땅 사이에는 마땅히 만물의 우두머리를 두어야 할 것이다. 그 이름을 '사람'이라 하여 하늘 땅과 더불어 세 가지로 삼재가 되게 하고, 만물을 이끄는 자로 삼으리라. 본디 하늘과 땅에 쌓인 기가 흩어져 만물이 되었지만, 그

⁶⁸ 정민 2000, 96 쪽.

⁶⁹ 김성환 2004, 74 쪽.

가운데 신령하고 빼어난 성질과 곧고 밝은 기운은 오히려 모여 자라기만 할 뿐 아직 밖으로 드러나지 않았다. 이제 신령하고 빼어난 성품을 이끌어내고 곧고 밝은 기운을 밖으로 드러내, 별도로 사람의 무리를 만들어서 못 생명 가운데 더하여, 스스로 만물을 이끄는 자가 되도록 할 것이다. ... 이에 환웅천왕에게 세 번째 명을 내리니, 천왕은 명을 받들어 계획대로 차근차근 행하였다.

이에 환웅천왕은 하늘에 가득한 별들을 모두 불러 명령하여 하늘의 여러 일들을 나누어 주관하게 하고, 주신 휘하의 무수한 작은 신들에게 명령하여 한꺼번에 모두 하늘 아래로 내려가 산악, 하천, 해양, 소택, 구릉, 들관 및 마을의 기틀을 다스리되, 근엄하고 공평하게 일하여 한 치의 착오도 없게 하였다. 그 뒤에 하늘과 땅의 신령하고 빼어난 성품과 곧고 밝은 기운을 채취하여 무수한 사람들을 만들었다.

한 분의 큰 주신이 이에 환웅천왕에게 네 번째로 명하여 말하였다. «이제 사람과 만물을 짓는 일이 이미 완결되었다. 너는 그 노고를 아끼지 말고, 못 사람들을 이끌라. 몸소 하늘 아래로 내려가서, 하늘의 계통을 이어 가르침을 세우고, 만세토록 후대 사람들의 모범이 되도록 하라.» 이에 그에게 하늘의 세 가지 상징을 주며 말하기를 «이것을 지니고 천하에 교화를 펴라»고 하였다.

환웅천왕은 기쁘게 명을 받들어, 하늘의 세 가지 상징을 지니고 풍백, 우사, 운사 등 삼천의 무리를 거느리며 태백산의 박달나무 아래로 내려왔다. 태백산은 곧 백두산이다. 못 무리들이 환웅천왕을 군장으로 추대하니, 그가 곧 신시씨이다. 초목이 뿌리를 내리고 금수가 무성하게 생겨난 이래 다시 만 년 뒤의 일이다.⁷⁰

⁷⁰ 揆園史話, 肇判記: ...

爾時, 一大主神, 乃拱手默想曰: 「如今, 宇宙大塊, 冥閉已久, 混元之氣, 包蘊停穡, 正要啓生化育. 若不儘時開判, 何以成無量功德乎!」乃召桓雄天王, 投命行剖判之業.

天王奉命辭出, 乃督諸神, 令各自大顯神通, 只看風雲晦冥黝深·電光閃爍馳繞·雷霆砰訇震擊諛得, 玉女失色, 百鬼遁竄. 於是, 洪濛肇判, 天地始分, 虛曠浩茫, 不可端倪. 乃命日月, 輪流相轉, 光麗於天, 照臨於地, 日行爲晝, 月行爲夜, 又命星辰周匝蒼穹, 以定四時, 以紀年日.

...

一大主神, 更聚衆神曰: 「今乘宇宙自然之運會, 已煩汝等出力, 剖判天地, 化生萬物, 功德自固無量. 但天地之間, 宜置萬物之長, 其名曰人, 可與天地參爲三才, 而作萬物之主. 元來天地停穡之氣, 散爲萬物, 而靈秀之性·貞明之氣, 則尙鍾毓而不發; 今可啓導靈秀, 發放貞明, 而別作人衆, 俾於羣生之中, 自作主宰. 但此事須先有備, 不可造次。」乃三命桓雄天王. 天王奉命, 依計頒行. 於是, 桓雄天王大召滿天(皇)[星]宿, 令分管上天諸事, 却令主神麾下無數小神, 一并降落下界, 主治山岳·河川·洋海·沼澤·丘陵·原野·里社之基, 務要謹嚴平正, 不可有誤. 然後, 采天地靈秀之性·貞明之氣, 造成無數人生.

여기서는 원초적 우주의 분화로 인해 생겨난 세계가 하나의 생명체로 인식되고 있다. 해, 달, 별, 산악, 하천, 바다, 소택, 구름, 들판 등이 모두 생명체이다. 곧, ‘몸으로서의 우주’, ‘우주로서의 몸’, 우주와 인간의 몸이 하나의 생명체라는 자각이 상징적으로 구현된 신화적 담론이다.⁷¹ 그리고 이러한 인식의 무대가 한반도의 자연이다. 자연신으로서의 하늘이 동시에 시조신으로서의 하늘로 일체화된 양상을 보이는 이 신화적 담론은 한반도의 자연과의 물활론적 일체감의 극대화된 형태, 종합적 표현이 아닐까?

맺는 말

필자는 위의 글에서 한국의 전통적인 자연관의 근저를 이루는 사유와 태도를 세 부분으로 나누어서 살펴보았다. 첫째는 생명의 근원으로서의 자연, 인간이 그 일부를 이루는 것으로서의 자연이라는 인식이 실려있는 기 개념을 살펴보았고, 둘째는 만물의 생명력과 동력의 원천이라는 기 개념이, 만물과 인간 사회의 도덕과 질서의 근원으로서 리 개념과 맞물려 어떠한 인식의 스펙트럼을 보이며 변화했는지를 보았고, 셋째는 자연이, 특히 한국인의 자연환경이 이상 사회로 신비화되거나, 한국인들의 우주와 사회의 탄생을 이야기하는 신화화의 무대로 설정되는 것을 보았다. 이 세가지 경우는 자연에 대한 인식과 태도에 있어서 어느 정도의 차이를 드러내기도 한다. 하지만 다른 한편으로는 자연에 근원적 생명력이 있다는 것과 자연과 인간이 근본적으로 일체라는 것은 보편적인 인식이라는 것을 확인할 수 있었다.

참고도서

揆園史話
氣測體義
梅月堂集
星湖僊說
輿猶堂全書

一大主神, 乃四命桓雄天王曰:「如今, 人物業已造完矣. 君可勿惜厥勞, 率衆人, 躬自降落下界, 繼天立教, 爲萬世後生之範。」乃授之以天符三印曰:「可持此, 敷化於天下。」桓雄天王, 欣然領命, 持天符三印, 率風伯·雨師·雲師等三千之徒, 下降太白之山·檀木之下. 太白山者, 卽白頭山也. 衆徒推爲君長, 是爲神市氏. 自草木托柢·禽獸滋生以來, 又十萬年也.

⁷¹ 김성환 2004, 81-91.

旅軒集
 臥遊錄
 栗谷全書
 退溪全書
 霞谷集
 花潭集

- 구만옥, 1998, 15세기 후반 理學的 宇宙論의 擡頭, 朝鮮時代史學報 7 : 39-97.
 구만옥, 2004, “조선전기 朱子學의 自然觀의 형성과 전개 - 理法이법천관의 자연학적 의미를 중심으로”, 韓國思想史學 23 : 95-132.
 김문용, 2000, 홍대용 자연관의 방법론적 전환, 계간 과학사상 (2000) : 66-81.
 김문용, 2012, 조선후기 자연학의 동향, 고려대학교 민족문화연구원.
 김성환, 2004, 한국 도교의 자연관 - 선교적 자연관의 원형과 재현 -, 한국사상사학 23 : 59-93.
 김승태, 2013, 서경덕의 선, 후천론에 대한 소고, 철학논총 73 : 379-399.
 김연재, 2012, 生態易學觀에서 본 정제두의 生命美學, 양명학 33 : 155-189.
 김용헌, 1998, 최한기의 자연관, 동양철학연구 18 : 113-142.
 김용헌, 2004, “조선 후기 실학적 자연관의 몇 가지 경향”, 韓國思想史學 23 : 133-170.
 김형일, 2001, 율곡의 자연관, 한국철학논집 10 : 25-45.
 문중양, 1999, “18세기 조선실학자의 자연지식의 성격 - 상수학적 우주론을 중심으로”, 한국과학사학회지 21 : 27-57.
 문중양, 2001, “18세기 후반 조선 과학기술의 추이와 성격 - 정조대 정부 부문의 천문역산 활동을 중심으로”, 역사와 현실 39 : 199-231.
 박병수, 1996, “조선시대 道敎精氣神論의 전개 양상”, 道敎의 韓國的 變容, 亞細亞文化社 : 341-367.
 박소정, 2006, “한국적 자연주의와 도가 樂論에 나타난 자연 개념”, 음악과 민족 31 : 37-63.
 박홍식, 1995, 혜강(惠岡) 최한기(崔漢綺)의 자연관(自然觀), 유학연구 3 : 1159-1182.
 손영식, 2012, 장재와 서경덕의 우주론 - 개천설에서 혼천설로 -, 철학사상 47 : 67-109.
 양보경, 1994, “조선시대의 자연 인식 체계”, 한국사 시민강좌 14 : 70-97.
 양은용, 1988, “淸寒子 金時習의 丹學修練과 道敎思想”, 道敎와 韓國文化, 亞細亞文化社 : 65-86.
 양은용, 1999, «韓國修練道敎의 生命觀 - 金時習 雜著를 중심으로», 원불교사상과 종교문화 23 : 621-633.
 엄연석, 2002, 퇴계의 자연 인식과 도덕적 지향, 퇴계학보 111 : 45-109.

- 여인석, 1999, 최한기의 의학, 계간 과학사상 (1999) : 145-163.
- 윤사순, 1999, 栗谷 李珥의 自然觀,
- 이기봉, 2008, “한국적 정원과 자연미 : 세계적 보편성과 한국적 특수성”, 대한지리학회 학술대회 논문집 (2008) : 279-288.
- 林泰勝, 1997, “象·格·比 : 象物·格物·感於物 - 認識作用과 審美作用 사이의 儒家的 象徵作用 分析”, 東洋哲學研究 17 : 395-428.
- 임태승, 2000, “동아시아 예술정신의 특질”, 황해문화 (2000 여름) : 8-23.
- 임태승, 2002, “‘比物比德’觀의 내재원리 분석”, 東洋哲學研究 28 : 365-386.
- 장희익, 1990, “조선 후기 초 지식계층의 자연관”, 한국문화 11 : 583-609.
- 전호근, 1994, 徐敬德의 氣一元論의 世界觀에 대한 一考察, 儒教思想研究 7 : 255-279.
- 정민 외, 1996, “韓國文學에 나타난 유토피아 意識 研究”, 道敎의 韓國的 變容, 亞細亞文化社 : 369-588.
- 정민, 2000, “許筠의 東國名山洞天註解記와 道敎문화사적 의미”, 도교문화연구 14 : 37-70.
- 鄭堯一, 2010, “儒家的 自然觀”, 語文研究 38 : 425-442.
- 정재현, 2006, “동아시아 자연관의 몇 가지 특성들”, 동서철학연구 41 : 5-23.
- 정진욱, 2013, 여헌 장현광의 신체관, 한국사상사학 45 : 305-338.
- 조영숙, 2011, 東醫寶鑑 宇宙本體論에 관한 研究, 도교문화연구 33 : 95-135.
- 조성산, 2011, 서경덕, 자연과 인간의 하나의 질서로 관한 성리학자, 내일을 여는 역사 43 : 260-277.
- 최영진, 1985, 栗谷의 理氣觀에 있어서의 依樣과 自得, 한국동서철학연구회 논문집 2 : 61-77.
- 최준식, 1995, 한국 민족 종교의 관점에서 본 생명과 환경, 종교연구 11 : 77-101.
- 황병기, 2004, 자연학과 『역(易)』의 상관성에 대한 다산(茶山)의 해체와 인문역학, 철학연구 28 : 69-87.
- RO Young-chan, 1998, “Ecological Implications of Yi Yulgok’s Cosmology,” in Tucker, Mary Evelyn and John Berthrong, eds. *Confucianism and Ecology: The Interrelation of Heaven, Earth, and Humans*. Boston: Harvard University Press for the Harvard University Center for the Study of World Religions, pp. 169-186.
- Tu Weiming, 1998, “Beyond the Enlightenment Mentality,” in Tucker, Mary Evelyn and John Berthrong, eds. *Confucianism and Ecology: The Interrelation of Heaven, Earth, and Humans*. Boston: Harvard University Press for the Harvard University Center for the Study of World Religions, pp. 3-21.